

Iris Marion Young. Responsabilidad e injusticia histórica

Oriol Farrés Juste

Universitat Autònoma de Barcelona
oriol.farres@uab.cat



Resumen

Este texto fue presentado en el seminario del libro *Responsabilidad por la justicia* (*Responsibility for Justice*) (2011), de Iris Marion Young, celebrado en la Universidad Autónoma de Barcelona el día 5 de diciembre de 2012. Se trata de un comentario del capítulo «Responsabilidad e injusticia histórica» de este libro de Young. En concreto, se examinan los modelos de responsabilidad como obligación y responsabilidad como conexión social a la luz del problema de las injusticias históricas y la conveniencia de su reparación. El tratamiento de este tema por parte de Young constituye una ocasión privilegiada para reflexionar sobre la cuestión filosófica fundamental de las relaciones posibles y deseables entre la ética y la política.

Palabras clave: ética; política; responsabilidad; injusticia histórica; estructura básica de la sociedad; teorías de la justicia.

Abstract. *Iris Marion Young: Responsibility and historic injustice*

This paper was presented at the seminar of the book *Responsibility for Justice*, by Iris Marion Young, held at the Universitat Autònoma de Barcelona on December 5, 2012. This is a comment in the section «Responsibility and historic injustice» of this book. Specifically, I examine the social connection model of responsibility and the liability model of responsibility in the light of the problem of past injustices. The treatment of this subject by Young is a special opportunity to reflect on the fundamental philosophical question of the possible and desirable relationships between ethics and politics.

Keywords: ethics; politics; responsibility; historic injustice; basic structure of society; theories of justice.

Solo el fundamentalista reduce el quehacer político a los imperativos morales de su credo, y es que, en su mirada, la política no es más que la continuación de la moral por otros medios. En efecto, los peligros de una identificación demasiado apresurada entre ética y política son evidentes; baste pensar en la saría o en Savonarola. Ahora bien, son igualmente evidentes los peligros de una disociación radical de las dos esferas. ¿Qué podemos esperar de una política sin valores morales? Quizá únicamente aquella confesión de un dirigente destacado de un partido liberal-conservador español: «Estoy en política para *forrarme*». Y, aun así, excusando un posible cinismo moderno, un tal achaque de franqueza puede que, por sincero, no esté todavía lo bastante libre de moralidad.

La relación debida entre la política y la ética es, sin lugar a dudas, un *problema filosófico* de primer orden. Por lo pronto, es un problema de relación, justamente, porque, en aras de solucionarlo, no se trata de imponer ni una fusión ni una separación total de las dos instancias. Kant, al hablar del *político moral* (que no del *moralista político*), siempre deja un espacio acotado y reconocible para la política, aunque sea para admitir, con el dicho, que «la honorabilidad es mejor que toda política», lo cual, como ya se ocupa él mismo de añadir, no significa que la honorabilidad sea por sí misma la mejor política. Y si en *La paz perpetua* no podremos encontrar una reducción completa de la política al deber moral, tampoco en el *Príncipe* de Maquiavelo (para citar un supuesto contrario) hallaremos una desconexión total de los dos ámbitos, es decir, una política completamente ajena a la moral. Agátocles, antiguo tirano de Siracusa, funciona allí como ejemplo ilustrativo de éxito sin *grandezza*, esto es, de una política excesivamente falta de sentido, desmedida, cruel y horrenda. Y por ello, a pesar de todas sus victorias, de mala política al fin y al cabo. Las barbaridades de Agátocles son, por decirlo así, un extremo aleccionador.

Si algo tienen en común Maquiavelo y Kant respecto a este tema es la voluntad de no permitir que la política se convierta en el gran laboratorio de la moral (ya sea para generarla o para someterse a ella). Una pizca de sentido ético es necesaria, pero un exceso de dicha medicina se convierte rápidamente en *intoxicación*. Maquiavelo habla de «saber usar la bestia» cuando es necesario y Kant, más comedido, de recordar en todo momento que «los políticos deben ser astutos como las serpientes», que las leyes deberían poder funcionar con un «pueblo de demonios» y que, además, entre los objetivos de la República —el régimen político por excelencia— no se cuenta ni mucho menos el de forzar a los ciudadanos a ser virtuosos. Una autora y un autor más recientes nos previenen, también, de los efectos tóxicos de una sobredosis de moralismo en política. Una es Arendt: cuando habla de los «héroes» (alemanes que conspiraron contra el nazismo durante el III Reich, por ejemplo), se centra en su acción pública más que en sus motivaciones individuales, puesto que la heroicidad «no es un problema del yo, sino del mundo»¹. El otro es Sennett.

1. Estoy en deuda con Lorena Fuster por esta idea. L. FUSTER (2012), «Culpa y responsabilidad: Young sobre Arendt», en el seminario del libro *Responsabilidad por la justicia*, de Iris Marion Young, UAB, 5 de diciembre de 2012.

En *El declive del hombre público*, al hablar de los llamados «verdaderos radicales», hace una crítica demoledora —y de lectura imprescindible— a la actitud del líder revolucionario que todo lo concibe en términos de coherencia y *ethos* personal. Su caso ejemplar es el sectarismo de Jules Guesde, que, a comienzos del siglo xx, estuvo a punto de llevar al importante Partido Socialista de Francia a la más pura marginalidad. Por último, la distinción weberiana entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad apunta, una vez más, en la misma dirección: por nobles que puedan ser, las intenciones morales suelen ser contraproducentes cuando reinan en el tablero de la política.

¿Cuál es la justa medida de moral en los asuntos políticos? ¿Cómo se puede conseguir una política ni exenta ni rebosante de moralidad? ¿Cuál debería ser la relación factible y deseable entre ética y moral? Propongo una lectura del escrito de Young: «Responsabilidad e injusticia histórica» (en *Responsabilidad por la justicia*, 2011), a la luz de estos problemas filosóficos fundamentales. Aunque en su obra seguramente no se dará con una respuesta que zanje para siempre la cuestión (algo que tal vez sea imposible), es innegable que se mueve en el campo abierto por este interrogante básico. Y esto es crucial. Young habla de la «injusticia estructural *moralmente errónea*», ni más ni menos. O, dicho de otro modo: introduce la valoración moral para referirse a las estructuras y a los arreglos institucionales. En suma, para referirse a la política. Y un tal movimiento, como ya no puede escapársele a nadie, conlleva riesgos y desafíos de gran calado.

* * *

Iris Marion Young trata, en el texto, del problema de la reparación de las injusticias históricas. De entrada, la pregunta es obligada: ¿Qué es una injusticia histórica? Sus ejemplos son la colonización, el esclavismo en los Estados Unidos y el genocidio de los americanos nativos. Procesos que, en el pasado, han constituido violaciones evidentes de los derechos de pueblos e individuos, agresiones y discriminaciones arbitrarias, explotaciones absolutamente injustificadas. Young cita a múltiples autores, sobre todo entre la comunidad negra, que sostienen que los estadounidenses blancos, por el hecho de haberse beneficiado durante décadas de la opresión de los negros, hoy están en deuda con ellos. La idea es muy intuitiva: el sistema esclavista generó una situación de desigualdad que ha tenido sus consecuencias. Consecuencias que son muy notorias aún en el presente. No es cierto, por lo tanto, que la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos supusiera el fin de la injusticia. Ciertamente, con ello acabó la expresión institucional concreta de una injusticia. Pero sus inercias, sus secuelas, sus efectos han ido sedimentando con el paso del tiempo, de modo que, en la actualidad, han llegado a constituir una *injusticia estructural*. ¿Cuál podría ser la manera de superar esta herencia?

Young rescata las palabras del dirigente anticolonialista Frantz Fanon. Aunque no es exactamente lo mismo la independencia de las colonias que la lucha contra la esclavitud y la discriminación racial en los Estados Unidos, ambos

procesos tienen algo en común aparte de los esclavos: precisamente, la sombra de la existencia de injusticias históricas. Fanon, sin embargo, no era nada partidario de aquejarse por los agravios del pasado. Según su concepción revolucionaria y existencialista a la vez, se trataba de superar el peso del pasado a través de un acto liberador. «No soy un prisionero de la historia», decía. Y luego añadía: «La descolonización realmente es la creación de hombres nuevos». Todo esto significaba que las relaciones pasadas entre colonizador y colonizado no podían ser el criterio de la acción del presente. Para evitar una moralización excesiva de la política, una búsqueda sedienta de culpables, un deseo de venganza negativo y hostil a la vida o un evangelio de la mala conciencia, lo primero que había que hacer era olvidar, esto es, «no se tenía el derecho a encerrarse en un mundo de reparaciones retroactivas» (1952).

Young está de acuerdo con parte de la crítica de Fanon a la visión «retrógrada» de la responsabilidad por las injusticias históricas. Primero: porque la historia romántica de un origen inocente de la comunidad que de golpe, con la llegada del amo o del colonizador, se trunca es poco convincente. Y segundo: porque Fanon —quizá inspirándose en Nietzsche, Dostoyevski o Sartre— ve muy bien que la superación de las injusticias no puede ser un producto de la envidia o el odio, de la mera reproducción de las relaciones de dominación que han imperado hasta el momento. No se puede alumbrar nada nuevo desde el *resentimiento*.

Ahora bien, Young no comparte el optimismo de Fanon en la iconoclastia revolucionaria y el mito del hombre nuevo. Tampoco comparte la necesidad de ignorar el horror del pasado (bien sabido es que quien olvida está condenado a repetir). La suya es una solución de compromiso: «no debemos buscar culpables por el pasado en el presente ni intentar olvidarlo». Fanon soñaba con una revolución «sin transición, una sustitución total, completa, absoluta» (1961). La política anticolonialista debía producir un humanismo renovado, una liberación total de la porquería antigua que había tolerado e incentivado la explotación y el racismo. No era cuestión de aclarar las responsabilidades morales sobre los crímenes del pasado (quién había hecho qué a quién, etc.), sino de realizar un acto político creativo que permitiese trascender los errores y los crímenes del pasado, que superase el viejo paradigma de culpabilización y que inventase el hombre del futuro.

Young sostiene que es posible eludir las derivas moralizantes de la política de reparaciones y rencores sin necesidad de pagar el alto precio del olvido. La clave de su propuesta estriba en la distinción entre dos modelos de responsabilidad de distinto grado: de un lado, el modelo de responsabilidad como *obligación* (individual, retrógrado, moralizante), y, del otro, el modelo de responsabilidad como *conexión social* (colectivo, progresista, politizado). La responsabilidad como obligación consistiría en responsabilizar a alguien en el presente por los agravios del pasado, directamente. Ello no parece demasiado viable en el caso de las injusticias históricas, salvo en contadas excepciones: pongamos por caso, en la reparación de «daños y perjuicios» que permiten las leyes de California y Chicago contra las compañías que se bene-

ficiaron de la esclavitud, puesto que, en este contexto, las empresas son concebidas como personas jurídicas. Aquí, el concepto de responsabilidad individual como obligación no solo es legítimo, sino que, además, es legal: hay forma de darle un cauce judicial. Pero no siempre es así. ¿Qué podemos hacer con las injusticias históricas que tienen consecuencias en el presente, pero de las que no es posible identificar sus herederos inmediatos? Young responde:

Según el modelo de responsabilidad de conexión social, aquellos que participan en la producción y reproducción de procesos estructurales con consecuencias injustas comparten la responsabilidad de organizar una acción colectiva para transformar estas estructuras. (Young, 2011: 188)

Sin apelar a la responsabilidad de los descendientes de los opresores ni al pago de una deuda difícil de calcular, Young concibe un deber de la memoria emparejado a un proceso de empoderamiento. Se atenúa la idea de responsabilidad en su sentido más reactivo: los agravios del pasado no nos conminan a encontrar culpables particulares de carne y hueso, pero ello tampoco implica hacer borrón y cuenta nueva. Al contrario, la mejor respuesta es la acción en positivo, el compromiso cívico.

Los beneficiarios de las estructuras raciales [y de todo tipo, se podría añadir] con resultados injustos podemos ser debidamente convocados a asumir la responsabilidad especial, *moral* y política de reconocer nuestro privilegio y su relación con la injusticia histórica y cumplir las obligaciones de trabajar para transformar las instituciones que ofrecen este privilegio, *aunque esto signifique empeorar nuestras propias condiciones y oportunidades* comparadas con lo que hubieran podido ser. (Young, 2011: 191) (Las cursivas son mías)

Ahora vemos que Iris Marion Young aporta una pizca de ética (con una dosis incluida de sacrificio) en el quehacer político de una ciudadanía comprometida con el cambio social, es decir, de ciudadanos que luchan contra las estructuras de dominación que tienen sus orígenes en injusticias históricas. De hecho, así, la ética *fundamenta* la acción política sin *intoxicarla*. Young huye de la moralización excesiva del modelo de la responsabilidad como obligación. Pero no rehúye el llamamiento a recordar y superar las injusticias del pasado que han cristalizado en los sistemas contemporáneos. Llegados a este punto, solo queda preguntar: ¿qué nos puede suceder si eludimos esta responsabilidad colectiva?, ¿cuántos querrán sacrificarse para mejorar la estructura básica de la sociedad? Ó, mejor: ¿quién tiene ahora la última palabra, la política o la moral? En efecto, no parece que exista obligación vinculante alguna al ideal fraternal y solidario de la conexión social. Y es una lástima, por cierto.

Bibliografía

- FANON, F. (2011). *Œuvres*. París: La Découverte.
KANT, I. (2011). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Akal.
MAQUIAVELO, N. (1997). *El Príncipe*. Madrid: Cátedra.
NIETZSCHE, F. (1998). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
SENNETT, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
WEBER, M. (1998). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
YOUNG, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.

Oriol Farrés Juste (1980). Ha estudiado Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona y en la Universidad de California. Premio Extraordinario de Licenciatura en la UAB (2004), doctor en Filosofía por la UAB con la tesis *La construcción de la ciudadanía republicana* (2008). Ha sido profesor asociado de la Universidad de Girona (2008-2012). Actualmente, es investigador postdoctoral y docente en la UAB.

Oriol Farrés Juste (1980). He has studied Philosophy at the Universitat Autònoma de Barcelona and at the University of California. Honours Bachelor at the UAB (2004), Doctor of Philosophy at the UAB with the thesis *The construction of republican citizenship* (2008). He has worked as an associate professor at the Universitat de Girona (2008-2012). He is currently teaching and undertaking postdoctoral research at the UAB.
